EXPOSÉ

DES

IDÉES ESCHATOLOGIQUES

DE

SAINT-PAUL.

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

LE 20 FÉVRIER 1869, A 4 HEURES DU SOIR

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

CH. HŒPFFNER

DE LEMBACH (BAS-RHIN).

STRASBOURG,

IMPRIMERIE DE JEAN-HENRI-ÉDOUARD HEITZ,

RUE DE L'OUTRE, 5.

1869.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0053

A MES PARENTS.

CH. HŒPFFNER.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Reuss ✻,
Schmidt ✻,
Colani,
Lichtenberger,
Sabatier.
} Professeurs.

M. Colani, Président de la soutenance.

MM. Colani,
Schmidt,
Reuss.
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

EXPOSÉ

DES

IDÉES ESCHATOLOGIQUES

DE

SAINT-PAUL.

INTRODUCTION.

Un profond besoin de l'âme pousse sans cesse l'homme à porter ses regards vers l'avenir et à se demander quelle sera sa condition future. C'est de cette tendance qu'est née l'eschatologie, c'est-à-dire la doctrine des choses finales. Chaque peuple, chaque individu a son eschatologie particulière, car chacun rêve un avenir conforme à ses goûts et à ses aspirations. Chez aucune nation cependant nous ne trouvons les croyances eschatologiques aussi développées et aussi enracinées dans les esprits que chez les juifs; elles constituent pour ainsi dire le pivot de l'histoire du peuple d'Israël. D'abord vagues et flottantes, elles prennent dans la suite des contours plus marqués sous l'influence prépondérante des événements. Le christianisme les accepte comme un legs sacré et elles deviennent un élément très-important de la religion nouvelle. Presque tous les écrits du Nouveau-Testament les repro-

duisent, en modifiant plus ou moins la forme dont le judaïsme les avait revêtues. Naturellement elles ne sont pas demeurées étrangères à Paul ; et ce sont les idées du grand apôtre sur cette intéressante question que nous nous proposons d'exposer. Mais pour mieux comprendre sa pensée il nous a semblé nécessaire d'étudier auparavant la source dans laquelle il l'a puisée, c'est-à-dire de jeter un coup d'œil rapide sur l'eschatologie juive.

L'eschatologie des premiers prophètes est fort simple encore. Dans un avenir indéterminé, après une période d'afflictions et de maux, fruits et punition des péchés du peuple, aura lieu le jugement de Dieu qui consistera en une bataille immense dans laquelle Jéhovah donnera la victoire au peuple d'Israël réconcilié et exterminera tous ses ennemis. A cet événement succédera une époque de paix glorieuse, et la nation élue jouira d'un bonheur inaltérable sous le sceptre d'un second David. Ce roi est le Messie. Il n'y a encore en lui rien de surhumain : c'est un homme, le type du roi théocratique ; il ne prend pas même part au jugement, mais attend pour venir que la victoire soit assurée. — Toutes ces conceptions, on le voit, sont sobres de détails fantastiques, et rien n'y dépasse, à tout prendre, le cours normal des choses.

Mais peu à peu l'imagination prend des allures plus libres, et revêt de formes nouvelles les croyances touchant l'avenir. Telles nous les trouvons déjà dans les prophéties d'Ezéchiel et de Deutéro-Esaïe, mais surtout dans les apocalypses de Daniel et de Hénoch. On commence à s'occuper, ce qu'on n'avait pas fait jusqu'à présent, de la condition de l'homme après la mort. L'ancienne conception populaire n'allait pas au-delà d'un Schéol où l'on se

figurait les morts demeurant à tout jamais dans un état de sommeil inconscient : cette conception est profondément modifiée par le dogme de la résurrection, né du temps de l'exil sous l'influence du parsisme et surtout sous l'action de la force croissante des idées messianiques. Il n'est question d'abord que des justes qui devront ressusciter, afin d'être tous réunis autour du Messie ; plus tard vient s'y ajouter la croyance à une résurrection des méchants. Tous les hommes ressuscités seront finalement convoqués devant le tribunal de Dieu, afin d'être jugés selon leurs œuvres : les uns iront au Paradis, dans le sein d'Abraham, les autres seront jetés dans l'enfer, la Géhenne. Le jugement dernier n'est donc plus un combat, comme se l'étaient représenté les premiers prophètes, c'est un véritable jugement, un acte souverain de la justice divine séparant les hommes en deux catégories, celle des élus et celle des réprouvés. Quant au rôle du Messie il n'est pas changé : Daniel, Hénoch et les oracles Sibyllins, fidèles à l'opinion traditionnelle, placent toujours sa venue après le jugement. Le quatrième livre d'Esdras, qui date de la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, est le premier écrit juif qui fait précéder le jugement d'un règne du Messie, non toutefois sans protester formellement contre l'opinion que le Messie sera juge en personne.

Du temps de Jésus la doctrine de la résurrection subit dans certains esprits une modification nouvelle, grâce à l'influence de l'Essénisme qui enseignait une résurrection et un jugement individuels ayant lieu pour chacun immédiatement après sa mort. On peut dire que depuis cette époque s'ouvrit cette double perspective dans l'ave-

nir, perspective contradictoire qui tantôt croit à un jugement individuel et le place aussitôt après la mort, tantôt y voit un événement ayant lieu à la fin de l'histoire simultanément pour toute l'humanité.

Les croyances eschatologiques acquirent un ascendant de plus en plus prépondérant sur le peuple juif. Elles prenaient chez les uns un caractère plutôt politique, tandis que chez les autres prédominait l'élément moral et religieux ; mais presque tous les esprits en étaient préoccupés. Les Pharisiens y attachaient une importance majeure et leur donnaient une vaste extension, puisque c'étaient eux qui faisaient l'éducation religieuse du peuple. Les Sadducéens seuls combattaient la tendance apocalyptique : ils ne croyaient pas à une rémunération future, et ces esprits forts reculaient avec horreur devant les peintures matérielles des choses finales dans lesquelles se complaisaient les Pharisiens ; mais le peuple restait étranger à leurs idées.

Suivant le système pharisaïque, l'histoire de l'humanité se divisait en deux grandes périodes : la première, c'est-à-dire la période actuelle, est une époque de misère et de calamités, placée sous l'influence de Satan ; mais elle touche à sa fin, car le Messie va paraître. Cette venue du Messie sera annoncée par divers signes précurseurs, tels que des phénomènes terribles de la nature, une immoralité et une impiété croissantes et en dernier lieu l'apparition de l'antéchrist qui concentrera en lui toutes les résistances à la volonté divine. C'est après la défaite de celui-ci que la résurrection et le jugement auront lieu ; et alors s'ouvrira la seconde période qui sera une époque de gloire et de félicité pour le peuple élu.

Toutes ces croyances passèrent plus ou moins intactes dans la communauté chrétienne[1]. Les disciples de Jésus, n'ayant pas compris la pensée du Maître, s'imaginaient que l'idéal messianique, tel que l'avait conçu l'Ancien Testament, s'était réalisé en lui ; ils s'attendaient par conséquent à ce qu'il relèverait le royaume d'Israël et amènerait une restauration à la fois religieuse et politique de la nation. Or Jésus mourut sans avoir réalisé ces espérances. Dès lors l'idée dut leur venir très-naturellement que le Christ redescendrait du ciel, où il vivait depuis sa résurrection, et achèverait son œuvre non plus en Messie victime, mais en triomphateur glorieux. Ce fut cet espoir qui soutint la foi chancelante des apôtres. Pas plus que les juifs ils ne pouvaient comprendre que le royaume de Dieu ne se fonde pas d'un jour à l'autre, grâce à une intervention miraculeuse de Dieu, mais que semblable au grain de sénevé il s'étend peu à peu par une lente croissance, en quelque sorte par l'action d'une sève invisible. Toutes les espérances des premiers chrétiens se résumèrent ainsi dans l'attente de la réapparition prochaine de Christ ; leur croyance messianique s'identifia avec la croyance à la parousie. Partant de là on reproduisit fidèlement les conceptions juives touchant la venue du Messie, avec cette différence que les juifs parlaient d'une seule apparition, tandis que les chrétiens croyaient à la seconde venue de Christ. On ne le regardait pas non plus comme juge ; c'est toujours Dieu qui préside au jugement et le règne messia-

[1] Nous n'avons pas à rechercher ici quelles ont été les idées de Jésus sur les choses finales. Cette question nous semble offrir des difficultés qui exigeraient un travail spécial. Nous ne pensons pas du reste que le Seigneur ait songé à réformer l'eschatologie traditionnelle.

nique le précède : telle est encore la doctrine de l'Apocalypse, qui offre le résumé le plus complet de l'eschatologie judéo-chrétienne. La modification apportée par le christianisme aux croyances apocalyptiques des juifs semble donc peu sensible à l'origine, bien que dans cette supposition de deux apparitions du Messie, l'une humble, l'autre glorieuse, surtout dans l'idée d'un Messie victime, résidât le germe d'un schisme complet. Quant à la forme de l'eschatologie des judéo-chrétiens, ce sont les mêmes descriptions empruntées pour la plupart aux prophètes et aux apocalypses juives. Cependant la littérature apostolique est en général sobre de détails sur la résurrection et le jugement, et elle fait preuve d'un spiritualisme incontestable en évitant toute peinture sensuelle des jouissances célestes données en partage aux enfants du royaume de Dieu.

C'est de ce milieu qu'est sorti Paul. Disciple des Pharisiens et rabbin lui-même, il n'a pu rester étranger à ces idées qui préoccupaient les esprits à un si haut degré, et plusieurs de ses épîtres y touchent, mais elles n'y touchent qu'en passant, alors qu'il est obligé de répondre à des questions ou de combattre des opinions anti-chrétiennes. Le passage capital est le 15ᵉ chapitre de la 1ʳᵉ épître aux Corinthiens : il formera naturellement la base de notre travail. Les données eschatologiques des autres épîtres, principalement de la première aux Thessaloniciens dont l'authenticité nous paraît incontestable, compléteront notre exposé. Quant à la méthode que nous suivrons, ce sera tout simplement l'ordre chronologique, celui des faits à venir : nous exposerons successivement, en plusieurs paragraphes, les différentes scènes dont se compose le drame

eschatologique. La 2e épître aux Thessaloniciens présentant, quant à l'eschatologie, un caractère différent des autres, nous n'en tiendrons pas compte dans le corps du travail, nous réservant de la traiter à part dans un paragraphe final.

La Parousie.

La ferme croyance au retour prochain du Christ, répandue dans toute l'Eglise primitive, faisait naître tout naturellement le plus vif désir de connaître les signes précurseurs de ce grand évènement. On essaya de les deviner par l'étude des faits contemporains, on demanda conseil à la sagesse des rabbins, on feuilleta les apocalypses juives, on se livra même à des calculs chronologiques, dans le but de déterminer la date précise de ce jour si impatiemment attendu.

Il n'est certes pas étonnant que Paul, qui, lui aussi, voyait dans un proche avenir l'heureuse réalisation de ses plus chères espérances, ait partagé cette ardente curiosité. Toutefois, nous remarquons chez lui une sobriété extrême ; il s'abstient sagement de toute vaine spéculation, et ne se laisse pas aller, comme la plupart de ses contemporains, à des rêveries fantastiques. Généralement c'est dans un but pratique qu'il appelle l'attention sur les évènements qui devront précéder le jour du Seigneur. S'il parle des afflictions que les fidèles auront à endurer, avant d'entrer en jouissance de la félicité messianique, c'est uniquement pour les exhorter à la patience (Rom. VIII, 17, 18, 35, 36 ; V, 3 ; 1 Cor. VII, 26 ;

2 Cor. I, 6, 7 ; IV, 17 ; VI, 4 ; 1 Thess. III, 3 ; V, 2, 6). Partout il se borne à des phrases générales, se contentant de mettre sous les yeux des chrétiens le tableau des tribulations qu'ils auront à souffrir dans les derniers jours qui précéderont la catastrophe finale. Ce temps de souffrances et de calamités, il l'appelle ὁ νυν καιρος ou ὁ αἰὼν οὗτος (Rom. VIII, 18 ; XII, 2 ; 1 Cor. I, 20 ; II, 6 ; III, 18), en l'opposant au αἰῶν μελλῶν, qui commencera avec la venue du Seigneur.

Paul n'a jamais fait non plus de calculs chronologiques, et n'a point tenté de fixer l'époque de la parousie. Interrogé à ce sujet par les Thessaloniciens, il s'est contenté de leur déclarer que le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit, et de les exhorter à se tenir toujours prêts : «Ne dormons donc pas, mais soyons éveillés» (1 Thess. V, 2, 6). Il a toujours supposé qu'il s'écoulera un certain laps de temps jusqu'à la parousie, puisque bien des choses devaient encore s'accomplir avant cet heureux évènement : il fallait qu'auparavant l'Evangile eût été répandu au loin et les croyants raffermis dans leur foi par de cruelles épreuves. Pourtant cet intervalle il se l'est figuré d'une durée très-courte ; car il partageait l'espérance de tous les chrétiens de la primitive Eglise, que la fin des siècles était venue (1 Cor. X, 11) et que la fondation du royaume de Dieu aurait lieu incessamment. Un grand nombre de passages (Rom. XIII, 11, 12 ; 1 Cor. I,8 ; VII, 29 ; Phil. I, 10 ; 1 Thess. III, 13 ; V, 1-10) prouvent que Paul a placé l'accomplissement des choses finales dans une époque très-rapprochée. Nous pouvons même affirmer qu'il a positivement attendu la parousie de son vivant encore, puisqu'à plusieurs reprises il se range

parmi ceux qui vivront lors du grand jour (1 Thess. IV, 15, 17 ; 1 Cor. XV, 52). Rom. XI, 25 ne contredit pas cette assertion ; car si Paul déclare qu'avant le retour du Christ l'Evangile sera répandu dans le monde entier, et que les juifs se convertiront, à leur tour, après les païens, n'oublions pas que l'apôtre des gentils, rempli d'une confiance illimitée en la toute-puissance du christianisme, a dû s'exagérer la rapidité de ses progrès, qu'il n'a pu s'arrêter à l'idée d'un développement lent et graduel du royaume de Dieu, mais qu'il se l'est représenté comme se réalisant promptement par suite d'une intervention divine miraculeuse.

Toutefois il semble que dans la suite l'apôtre ait changé d'avis et qu'il ait fini par renoncer à l'espoir de survivre à la parousie. Un pareil doute se produit déjà 2 Cor. V, 1-10, où Paul exprime le désir d'être immédiatement auprès du Seigneur sans être obligé d'attendre jusqu'à la parousie. Il reparaît surtout dans l'épître aux Philippiens (I, 23 ; II, 17 ; III, 10). On pourrait donc croire avec Usteri que Paul a abandonné peu à peu sa croyance première. Il ne serait pas étonnant, sans doute, qu'ayant la mort journellement sous les yeux, comme à l'époque où il écrivit aux Philippiens, il ait pu douter qu'il serait encore témoin vivant de la venue glorieuse de Christ. Les passages cités prouvent clairement qu'il a eu de ces moments de doute ; mais ils ne nous autorisent pas à affirmer que vers la fin de sa vie il ait absolument renoncé à l'espoir de voir Christ redescendre du ciel sur la terre. Dans tous les cas, la croyance à la proximité de la parousie, c'est-à-dire à la fondation prochaine du royaume de Dieu, ne l'a jamais quitté : elle était profondément en-

racinée dans son cœur, et cette conviction lui donnait la force de persévérer dans son œuvre.

Il nous reste à voir sous quelle forme Paul s'est représenté la parousie. — Quand tout sera préparé pour la venue de Chaist, celui-ci fera son apparition pour inaugurer l'ère nouvelle et bienheureuse qui mettra fin aux angoisses des fidèles. Ce retour de Christ, Paul le désigne en un passage par la simple expression de révélation du Seigneur (1 Cor. I, 7) parce qu'il le considère au fond comme sa seule vraie révélation, bien plus brillante que la première et bien plus importante aussi quant à ses résultats. Mais le terme dont il se sert généralement est celui de parousie. D'après l'étymologie le mot signifie présence (1 Cor. XVI, 17 ; 2 Cor. VII, 6); la parousie du Seigneur serait donc toute la période à venir, durant laquelle les croyants vivront dans une communion intime et inaltérable avec Christ visiblement présent. Mais l'expression perdit son sens primitif et finit par désigner le moment même de la seconde venue du Messie (Rom. II, 16 ; III, 5 ; 1 Cor. I, 8 ; XV, 23, etc.).

La théologie judéo-chrétienne se complaisait dans les descriptions de la parousie ; elle la dépeignait sous des images très-plastiques, et elle en relevait surtout le côté dramatique, en puisant largement dans les apocalypses juives qui, comme on sait, sont remplies de détails plus ou moins fantastiques sur le grand drame final. Malgré sa haute sagesse et son intelligence profonde du spiritualisme évangélique, Paul n'a pu se soustraire complétement à la préoccupation générale de son temps ; il n'a pu rompre d'un coup avec son passé, ni effacer d'un trait les traces profondes que l'enseignement des Pharisiens avait laissées

dans son esprit. Cette tendance paraît surtout dans la 1re épître aux Thessaloniciens, qui nous montre Christ descendant du ciel au son de la trompette et entouré d'anges (1 Thess. IV, 16). Telle a dû être la conception première de Paul : à peine sorti du pharisaïsme, il n'a pas encore eu le temps de se débarrasser des éléments judaïques dans lesquels ses conceptions étaient primitivement renfermées; il emprunte ses images à l'Ancien Testament, et ne recule point devant les peintures eschatologiques familières à ses contemporains. Mais si dans les commencements de son apostolat il s'en est tenu aux conceptions vulgaires et traditionnelles, il n'a pas tardé à en perdre le goût, et jamais dans la suite il n'y est revenu. La trompette reparaît encore, il est vrai (1 Cor. XV, 52); mais c'est la seule image matérielle que Paul ait conservée. On remarquera d'ailleurs que dans ce détail même il spiritualise et simplifie l'eschatologie de son temps, en ce qu'il n'admet qu'une seule trompette et non sept, comme le fait l'Apocalypse ; car il se représente tout l'ensemble des choses finales comme un événement soudain et unique, et non comme une succession de faits, pour ainsi dire comme les diverses scènes d'un drame. Il y a certainement dans cette conception une tendance à spiritualiser le dogme en soustrayant les choses aux limites du temps. Quant aux autres épîtres de Paul, elles ne s'arrêtent plus du tout à la description de la parousie, ce qui prouve bien qu'il s'est hâté de répudier les idées traditionnelles : il avait le sens trop pratique et l'esprit trop élevé pour se complaire dans les rêveries apocalyptiques.

La résurrection des morts.

Le fait capital qui se rattache intimement à la parousie, est la résurrection des morts.

Nous avons dit plus haut que le dogme de la résurrection ne s'est formé chez les juifs qu'après l'exil, et qu'il a été une conséquence naturelle des espérances messianiques. Il acquit une importance d'autant plus grande chez les Pharisiens, que les Sadducéens le combattaient, et ce fut un des motifs de division entre ces deux partis. Cette résurrection, les Pharisiens l'envisageaient comme un acte souverain de la volonté divine ayant lieu à la fin des temps en vue du jugement dernier : les âmes seront réveillées du sommeil dans lequel elles étaient plongées depuis la mort, et revêtues du corps ressuscité afin de paraître devant le tribunal de Dieu. On songeait moins à la destinée de l'individu qu'à celle de l'humanité en général et du peuple juif en particulier.

Ces croyances, le judéo-christianisme ne les réforma point, et elles se retrouvent également dans les écrits de Paul. L'idée de la résurrection était profondément enracinée dans son esprit. Il ne peut y avoir, d'après lui, de vie véritable et consciente, susceptible de félicité et de développement, pour l'âme privée du corps, qui seul l'affecte d'une manière agréable ou désagréable en la mettant en rapport avec le monde extérieur; il faut donc qu'après la mort l'âme se revête d'un nouveau corps. C'est pourquoi il attache la plus haute importance au dogme de la résurrection. Mais il n'a pu se détacher dès l'abord des conceptions traditionnelles, et il expose ses

vues sur la résurrection selon les idées reçues. Ainsi, dans la 1re épître aux Thessaloniciens, il enseigne formellement la résurrection universelle, et la décrit sous des traits empruntés à l'Ancien Testament ; et encore dans 1 Cor. XV, 52, lorsqu'il dit : «Aussitôt que la trompette sonnera, les morts ressusciteront», il veut parler évidemment d'une résurrection subite et générale des morts, telle que les Pharisiens se la représentaient. La résurrection est dès lors un fait miraculeux, un acte de la toute-puissance divine opérant en quelque sorte une transformation magique de l'humanité.

Jusqu'ici Paul n'a donc pas quitté le terrain judéo-chrétien et se meut dans les conceptions vulgaires. Mais nous aurions tort de voir dans ces idées le fond de la pensée de l'apôtre ; elles n'en sont que l'enveloppe grossière que lui avait léguée la tradition. En réalité il ne s'arrête pas à un fait purement extérieur et matériel ; sa pensée va au delà, et elle n'a au fond plus rien de commun avec les élucubrations de la théologie rabbinique ; elle se spiritualise et se pénètre de ce mysticisme qui l'épure et l'élève de plus en plus pour lui imprimer son caractère vraiment évangélique.

Pour arriver à connaître l'idée fondamentale de Paul sur la résurrection, il nous faut étudier spécialement 1 Cor. XV, le seul passage où il ait exposé avec ensemble ses vues eschatologiques. — Les adversaires qu'il avait à combattre à Corinthe étaient, à n'en pas douter, des chrétiens sortis du sein du paganisme, des esprits imbus des idées platoniciennes sur l'immortalité de l'âme : la croyance judéo-chrétienne à une résurrection du corps actuel, cette conception grossièrement matérialiste, devait natu-

rellement leur répugner, et ils niaient dès lors toute espèce de résurrection. Or, pour Paul, cette doctrine philosophique de l'immortalité n'avait aucune valeur religieuse ; il ne pouvait croire à une vie éternelle et bienheureuse de l'âme dépouillée du corps, et la résurrection était pour lui la condition indispensable de la vie future. En conséquence il prend à tâche de réfuter les arguments de ses adversaires, et il leur oppose sa propre doctrine qui est la vraie doctrine évangélique, et n'a rien qui puisse choquer l'esprit le plus philosophique, mais donne satisfaction en même temps aux besoins du cœur et de l'intelligence.

Paul commence par mettre la résurrection en rapport intime avec la foi et la régénération : c'est là la base de sa doctrine. Il en démontre la nécessité en relevant la connexion étroite qui existe entre la résurrection des croyants et celle de Christ : «S'il n'y a pas de résurrection des hommes, dit-il (v. 12 ss.), Jésus n'est pas ressuscité ; or, ses apparitions prouvent qu'il est ressuscité, et notre conscience exige qu'il le soit, autrement notre foi serait vaine ; donc nous-mêmes nous ressusciterons à notre tour.» On méconnaîtrait grossièrement la pensée de l'apôtre, si l'on ne voyait dans ce raisonnement que la conclusion du fait matériel de la résurrection du Christ au fait matériel de la résurrection des hommes. Ces paroles ont une signification plus profonde, plus intime ; il s'agit d'une union mystique entre Christ et les croyants, et en vertu de cette union notre résurrection physique est considérée comme la conséquence nécessaire et naturelle de notre résurrection spirituelle en Christ, c'est-à-dire de notre régénération. La résurrection, d'après Paul,

est pour ainsi dire déjà virtuellement consommée par l'union avec Christ; par la foi le croyant prend part à la résurrection de Jésus, et de cette façon la vie éternelle commence pour lui dès ici-bas, sauf à acquérir sa plénitude lors de la résurrection physique qui aura lieu après la mort.

Voilà la vraie pensée de l'apôtre, pensée qui lui appartient en propre et qui se lie intimement à son système tout entier. Qu'est devenue dès lors la conception pharisaïque de la résurrection des morts? Peut-il encore être question d'une résurrection générale et simultanée de tous les défunts dans un avenir lointain? Ce dogme tombe forcément, et est remplacé par l'idée d'une résurrection individuelle ayant lieu pour chaque homme immédiatement après sa mort. Toutefois Paul semble avoir reculé devant cette conséquence, ou plutôt il semble n'en avoir pas eu nettement conscience, et il retombe, malgré lui, dirait-on, dans les idées traditionnelles (1 Cor. XV, 52). Nous rencontrons ainsi chez lui deux conceptions contradictoires, qu'il est impossible de concilier entre elles. Mais cette contradiction s'explique parfaitement, quand on songe combien l'enseignement de la jeunesse laisse dans l'esprit des traces profondes, presque ineffaçables. Retenu par les liens de la tradition, Paul n'est pas arrivé à se former sur ces questions des idées claires, un système bien arrêté; il a flotté constamment entre deux tendances inconciliables. Mais dans notre passage il nous a révélé sa pensée intime, pensée profonde et belle, qui est à la hauteur de sa théologie et de la doctrine évangélique.

Cette idée de la résurrection, basée sur l'union du

croyant avec le Seigneur, il tâche de la rendre plus claire encore à ses lecteurs par le parallèle qu'il établit entre Adam et Christ (v. 21, 22) : «De même, dit-il, qu'en Adam tous sont morts, de même tous auront la vie en Christ.» Le premier Adam a été le père de l'humanité charnelle, le second Adam est le père de l'humanité spirituelle; c'est-à-dire, grâce à l'union intime, en quelque sorte substantielle, qui existe entre l'humanité et les deux Adams, le premier a apporté à ses descendants la mort comme conséquence de son péché, le second, au contraire, leur a apporté la vie par suite de sa résurrection.

Pour achever enfin de convaincre les Corinthiens par des arguments mieux à la portée de leur intelligence, il leur rappelle leur coutume de se faire baptiser pour les morts : pourquoi cet usage, dit-il, s'il n'y a point de résurrection ? Il leur parle aussi des dangers auxquels il s'expose, des fatigues qu'il endure pour l'Évangile : à quoi bon tout cela, s'écrie-t-il, si nous n'avons pas l'espoir d'en être dédommagés un jour? ne ferions-nous pas mieux, en ce cas, de nous jeter à corps perdu dans le matérialisme ? Telle est la conséquence inévitable à laquelle arriveront ceux qui nient une existence corporelle après la mort, et qui, s'ils admettent une vie future, la font consister dans un état inconscient et impersonnel de l'âme incapable ni de jouir, ni de souffrir.

Dans tout ce qui précède, il n'est question que de la résurrection des croyants, tandis que celle des incrédules est complétement passée sous silence. C'est qu'à vrai dire la théorie de Paul ne leur est pas applicable. Si, en effet, il n'y a de vie qu'en Christ, si la résurrection n'est que la conséquence de la régénération, il est évident que

ceux qui seront restés en dehors de l'union avec Christ ne pourront pas prendre part non plus à la résurrection bienheureuse qui en découle. Celle-ci est un privilége réservé aux seuls croyants, puisqu'elle implique la béatitude céleste. Cette idée est, du reste, clairement exprimée Rom. VIII, 11, où Paul enseigne que le πνεῦμα, c'est-à-dire l'esprit d'en haut qui anime le croyant, est la condition indispensable de la résurrection ; les non-chrétiens, étant privés de cet esprit, ne peuvent donc participer à cette résurrection. — Faut-il en conclure que l'idée d'une résurrection générale est étrangère à Paul? Nous ne pouvons pas connaître, il est vrai, son opinion touchant le sort des incrédules, puisqu'il ne s'explique pas sur cette question. Mais, d'un autre côté, son silence ne prouve pas qu'il les ait exclus de la résurrection. 1 Cor. XV, 22, semble même nous autoriser à l'étendre positivement aux non-chrétiens. Et puis la doctrine d'un jugement universel, enseignée par Paul (1 Cor. VII, 2 ; Rom. II, 6-10), ne présuppose-t-elle pas nécessairement la résurrection de tous les hommes? En effet, il n'y a pas de jugement possible sans que l'homme ait conscience de lui-même ; or, cette conscience n'existe pas, d'après Paul, tant que l'âme n'est point revêtue d'un corps ; les méchants devront, par conséquent, eux aussi, ressusciter un jour avant de paraître devant le tribunal de Dieu. Paul a donc dû admettre une résurrection des méchants aussi bien que des bons. Cependant elles ne peuvent pas avoir toutes deux le même caractère : la résurrection des incrédules ne peut évidemment pas être cette transfiguration glorieuse qui découle de la vie en Christ. De quelle manière Paul se l'est-il représentée, c'est ce que nous ne savons

pas ; il est permis de croire qu'il n'y a point du tout songé, qu'il ne s'est jamais fait une idée précise de l'état des méchants après la mort. C'est là une lacune dans l'eschatologie paulinienne ; mais elle s'explique par la théorie même de Paul sur la résurrection.

On lui a parfois attribué la doctrine d'une double résurrection, telle que l'enseignaient les juifs, et telle qu'on la retrouve dans l'Apocalypse. Mais les deux passages sur lesquels on s'est basé nous paraissent avoir été mal compris. Dans l'un (1 Thess. IV, 16, 17), Paul oppose simplement ceux qui seront morts en Christ à ceux qui vivront encore lors de la parousie, et il n'est pas question du tout des incrédules. Quant à l'autre passage (1 Cor. XV, 23, 24), on l'a également mal interprété. Paul y expose ce qu'on pourrait appeler sa chronologie eschatologique : le premier acte du grand drame, qui en forme pour ainsi dire les prémisses, a été la résurrection de Christ ; prochainement aura lieu la parousie à laquelle se rattachera la résurrection des croyants ; celle-ci sera suivie d'un règne de Christ, pendant lequel il subjuguera tous ses ennemis et la mort en dernier lieu ; et alors arrivera la fin, lorsque le Christ remettra le sceptre entre les mains du Père. Le mot τέλος, beaucoup d'exégètes l'ont traduit par «les autres,» et ont cru qu'il s'agissait d'une résurrection des non-chrétiens. Mais cette traduction nous paraît on ne peut plus arbitraire : τέλος ne signifie pas autre chose que la fin, c'est-à-dire la fin du règne messianique ; et nous n'y découvrons pas la moindre allusion à une résurrection des méchants. Il est donc de fait que la doctrine d'une double résurrection est étrangère à Paul, et qu'il ne s'inquiète point de l'état des incrédules lors du jugement

dernier. Cela nous étonne d'autant moins qu'il n'est pas toujours resté fidèle aux dogmes traditionnels d'une résurrection universelle et d'un jugement dernier.

Mais tant que nous nous trouvons en présence de ce dogme, nous devons nous demander comment Paul s'est figuré la condition de ceux qui seront morts avant le retour de Christ, quel sera, en d'autres termes, l'état des croyants depuis leur mort jusqu'à leur résurrection.

Les juifs croyaient généralement que l'âme séjournerait après la mort dans le schéol, où elle serait plongée dans un état de sommeil inconscient dont Dieu la réveillerait lors de l'apparition du Messie. Une conception analogue on a cru la trouver chez Paul, qui se sert plusieurs fois de l'expression κοιμᾶσθαι pour désigner l'état des chrétiens après la mort (1 Cor. VII, 39; XV, 6, 18, 20; 1 Thess. IV, 13, 14, 15, etc.). Il est vrai qu'un terme figuré ne peut servir de base à une doctrine, et celui-ci semble n'être qu'une belle image de la mort, employée également par Jésus. Mais quand Paul enseigne que les croyants ne seront réunis à Christ qu'après la résurrection (1 Thess. IV, 17), quand ailleurs (1 Cor. XV, 23) il déclare que les morts seront rendus à la vie lors de la résurrection, ne faut-il pas en conclure que la vie n'existait pas avant cette époque? Enfin s'il n'y a pas possibilité d'une vie consciente de l'âme sans corps, et si ce corps ne lui sera donné qu'après le retour de Christ, son état ne sera-t-il pas nécessairement, dans l'intervalle, tel que les juifs se le représentaient?

Nous comprenons que Paul ne se soit pas beaucoup préoccupé de cet état intermédiaire, parce qu'il se le figurait très-court, étant convaincu que la parousie et la ré-

surrection auraient encore lieu avant la fin de la génération présente. Et pourtant il nous répugne d'admettre qu'il se soit représenté l'homme plongé après sa mort dans un pareil état de torpeur et d'inaction, fût-il même de peu de durée. Cette croyance à un sommeil des âmes ne s'accorde ni avec la raison humaine, ni avec les besoins et les aspirations les plus profonds de l'âme. L'âme est susceptible d'un développement continu que la mort n'arrête point; elle prend au contraire un plus libre essor, alors qu'elle est délivrée du corps terrestre qui met des entraves continuelles aux progrès de la vie spirituelle. On suppose généralement que Paul s'est représenté cette existence future, antérieure à la résurrection, comme une vie incomplète, plutôt passive qu'active, mais n'empêchant pas tout développement et préparant peu à peu l'homme à la félicité future. Mais cette hypothèse ne peut s'appuyer sur aucune parole de l'apôtre ; 2 Cor. V, 10 s'y oppose même, puisque ce verset n'admet pas d'œuvres accomplies après la mort, par conséquent aucun développement, et elle est contredite par l'idée de Paul que la vie ne commencera qu'après la résurrection, quand l'âme aura été revêtue d'un nouveau corps, sans lequel la conscience et le mouvement sont impossibles.

Paul aurait donc admis un sommeil des âmes dans le schéol ? — Nous ne pouvons pas croire que tel ait été le fond de sa pensée. La doctrine pharisaïque du sommeil de l'âme, d'un état intermédiaire après la mort, n'a été qu'une conséquence de l'eschatologie juive, et celle-ci n'a jamais pris franchement racine dans l'esprit de Paul, parce qu'elle n'est pas paulinienne, parce qu'elle ne cadre pas avec sa théologie, parce qu'enfin elle ne peut se concilier

avec son idée d'une union mystique entre Christ et le croyant, seule condition de la résurrection. C'est là le fondement de ses idées eschatologiques, et avec cette pensée les dogmes d'une résurrection universelle et d'un jugement dernier n'ont plus de raison d'être. Ils tombent d'eux-mêmes et font place à l'idée d'une résurrection et d'un jugement individuels et immédiats après la mort, qui n'est plus dès lors une interruption de la vie, mais une simple transition de la vie présente à la vie future.

Examinons de plus près les différents passages dans lesquels se fait surtout remarquer cette transformation des idées pauliniennes.

Il y a d'abord Rom. VIII, 23, où Paul, soupirant après la délivrance du corps, semble supposer que la félicité commencera aussitôt après cette délivrance. — Dans Phil. I, 23 il se prononce plus clairement: «J'ai, dit-il, le désir de partir et d'être avec Christ.» Nous ne pouvons pas admettre l'interprétation ordinaire qui attribue à Paul le simple désir d'être délivré des maux de la vie présente dans l'espoir d'entrer en possession des biens célestes, le jour où Christ fera son apparition. Est-il croyable que le grand apôtre des gentils, qui a travaillé plus que tous les autres, ait jamais souhaité la mort au milieu même des plus grandes souffrances, s'il n'y avait vu que la délivrance de ses peines, et s'il n'avait été rempli de la certitude d'entrer immédiatement en jouissance de la félicité, qui consiste dans l'union réelle et glorieuse avec le Sauveur? Certainement Paul n'a jamais désiré échanger les travaux de la vie active et les privations qu'il endurait pour la cause de l'Evangile contre un état plus ou moins long de passivité inconsciente. Pour tout lecteur non pré-

venu notre verset exprime évidemment le désir de mourir, afin d'entrer plus tôt dans une union inaltérable avec Christ, sans être obligé d'attendre jusqu'à sa parousie. Songeons donc qu'à l'heure où il écrit ces lignes Paul se trouve à Rome dans la situation la plus critique : des dangers le menacent de toutes parts, il a journellement la mort sous les yeux. Eh bien, c'est dans un pareil moment que la foi chez lui triomphe du dogme. Supposant qu'il pourrait mourir encore avant la parousie, il ne trouve plus de consolation suffisante dans les dogmes traditionnels de la résurrection et du jugement ; il les oublie, et la pensée de la mort entraîne dans son esprit la conviction d'une résurrection immédiate, résurrection physique qui n'est que le corollaire naturel et nécessaire de la résurrection spirituelle opérée dès ici-bas par la conversion. Paul se convainc alors que s'il meurt ce sera pour être uni immédiatement à Christ dans le ciel, sans avoir besoin de séjourner provisoirement dans une espèce de schéol jusqu'à la résurrection future de tous les hommes. Et ainsi la contradiction n'existe plus dans sa doctrine des choses finales, car cette théorie de la résurrection s'accorde parfaitement avec la pensée fondamentale de sa théologie, celle d'une union mystique entre le chrétien et son Sauveur.

La même idée, nous la retrouvons enfin dans cet autre passage tant controversé, 2 Cor. V, 1-10. Le texte a été gâté, et le verset troisième, offrant plusieurs variantes, a donné lieu à différentes interprétations. En lisant ἐπεὶ καὶ ἐκδυσάμενοι et en traduisant la conjonction par quoique, nous donnerons à ce verset le sens qui seul est en harmonie avec le contexte et les idées pauliniennes. L'apôtre

fait ici la supposition qu'il pourrait mourir avant la parousie. Il aimerait mieux sans doute être encore en vie à cette heureuse époque, afin de ne pas être obligé de passer auparavant par la crise douloureuse de la mort; car sans même avoir besoin de se dépouiller du corps actuel, il n'aurait alors pour ainsi dire qu'à revêtir le nouveau corps par dessus l'ancien (ἐπενδύσασθαι). Il est vrai, ajoute-t-il, que si ma demeure terrestre dans cette tente est détruite, j'ai dans le ciel un édifice de Dieu, une maison qui n'est pas bâtie par des mains, une demeure éternelle; c'est-à-dire, si je meurs, il m'est réservé dans le ciel un corps nouveau que Dieu a préparé d'avance pour moi. Pourtant j'aimerais mieux rester en vie, quoique sans doute, si je venais à mourir, dès maintenant je ne resterais pas nu, sans corps, mais je recevrais immédiatement le corps de la résurrection.

Voilà donc la résurrection placée aussitôt après la mort. Le séjour de l'âme dans le corps actuel est considéré comme une absence de notre véritable patrie qui est dans le ciel, vers laquelle tendent toutes nos aspirations et que nous retrouverons par le fait même de la mort. Il ne s'agit pas ici, comme on l'a prétendu, de la doctrine de l'Apocalypse qui attribue aux martyrs seuls la vie bienheureuse aussitôt après la mort; aucune parole de Paul n'y fait allusion. Nous devons reconnaître qu'il y a eu modification dans ses idées, et qu'il est arrivé à une conception plus spirituelle. Nous ne dirons pas qu'il ait voulu donner une solution dogmatique de la question, qu'il ait songé à réformer le dogme traditionnel; tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que dans des moments de surexcitation, en face de la mort, la lumière s'est faite dans son esprit,

qu'alors il a abandonné les doctrines juives et s'est élevé à des conceptions qui cadrent mieux avec son propre système et répondent aux besoins de la conscience religieuse.

Un progrès analogue et une réforme semblable des conceptions vulgaires se retrouvent dans la doctrine de Paul qui traite de la nature du corps ressuscité (1 Cor. XV, 35-50). « La chair et le sang, c'est-à-dire le corps actuel, ne peuvent pas hériter du royaume de Dieu, ni ce qui est corruptible de l'incorruptibilité (v. 50), » tel est le nouveau principe qu'il a posé. L'Ancien Testament avait consacré l'expression de résurrection de la chair, en entendant par ce mot la personne humaine et non le corps seulement; mais il perdit de nouveau ce sens plus large; les juifs et à leur suite les judéo-chrétiens revinrent à la signification propre et restreinte du terme et enseignèrent la résurrection du corps actuel.

Cette conception grossièrement matérialiste choquait principalement les chrétiens sortis du paganisme, partisans pour la plupart de la philosophie platonicienne; et par une réaction naturelle il en était résulté un dangereux scepticisme parmi les chrétiens de Corinthe. Paul ne veut point que la doctrine de l'Eglise puisse donner lieu plus longtemps à des attaques malheureusement trop légitimes, et qu'un malentendu finisse par éloigner du christianisme les esprits éclairés. C'est pourquoi il a hâte d'exposer la vraie doctrine évangélique de la résurrection du corps, doctrine qui s'élève bien au-dessus des idées populaires.

Il déclare que le corps actuel sera dissous par la mort, parce que les conditions de la vie future exigeront un nouvel organisme; et d'abord il tâche de mettre en lumière la possibilité d'une pareille transformation, en montrant

qu'il se produit dans la nature des changements analogues (v. 36 ss.) : 1° Ce qu'on sème ne peut revivre, à moins que cela ne périsse d'abord, il faut que la semence se dissolve afin de revivre dans la plante ; le corps actuel devra par conséquent périr de même afin de revivre dans le corps de la résurrection. 2° La plante est tout autre chose que la graine ; le corps ressuscité sera de même différent du corps de la vie présente. 3° Il y a dans la nature une extrême variété de corps; il y a des corps terrestres et des corps célestes, et ils diffèrent les uns des autres par leur organisation et par leur aspect : ne pourra-t-il donc pas y avoir également un nouveau corps pour les hommes dans la vie future ?

Après avoir montré ainsi la possibilité de la résurrection, Paul s'explique sur la nature du corps ressuscité (v. 42-44). Le corps est semé dans la corruption, il sera ressuscité sous un aspect glorieux ; il est semé dans l'impuissance, il sera ressuscité dans la force : c'est actuellement un corps physique, ce sera un jour un corps pneumatique. — Ces deux dernières désignations résument la différence essentielle entre les deux corps ; le corps actuel a son principe de vie dans la ψυχή, c'est-à-dire ce n'est qu'une vie des sens, résultat du jeu naturel des forces organiques ; le corps ressuscité au contraire aura pour principe de vie le πνεῦμα auquel la ψυχή sera entièrement subordonnée. Dans l'un prédomine la vie physique, l'autre, grâce à son union avec l'esprit d'en haut, sera pénétré tout entier de la vie spirituelle d'où découlera son incorruptibilité et son éternité[1].

[1] Ce passage ne prouve pas que Paul ait admis une différence essentielle entre ψυχή et πνεῦμα : ψυχή désigne spécialement le principe qui vivifie

Paul n'a pas eu le dessein de donner une idée précise de ce corps. L'exégèse s'est trompée du tout au tout quand elle a cherché dans les différentes expressions qu'il a employées autant de caractères positifs du corps nouveau, et toutes les hypothèses qu'on a faites sur sa composition organique n'ont aucun fondement. Il a tâché simplement de faire comprendre à ses lecteurs la supériorité du corps ressuscité sur le corps actuel, ils doivent se contenter de la certitude que le corps futur sera « approprié à l'esprit », c'est-à-dire que ce sera un organisme conforme à la vie toute spirituelle dont nous vivrons après la résurrection, exempt des faiblesses et des imperfections du corps physique, délivré de toutes les entraves que celui-ci met constamment à l'essor libre et au développement normal de l'âme.

Pour montrer enfin la raison et la nécessité de cette transformation de l'organisme corporel, l'apôtre trace un nouveau parallèle entre les deux Adams (v. 45-49) : le premier Adam a été un être psychique et son corps fait de limon a été créé périssable : l'humanité qui descend de lui est donc également psychique et son corps est voué à la dissolution ; le second Adam est un être pneumatique et vivifiant, et son corps est devenu céleste depuis sa résurrection : l'humanité dont il est le représentant sera par conséquent revêtue d'un corps ayant les mêmes attributs que le sien. Notre résurrection, n'étant que la conséquence de notre union avec Christ, sera pareille à la

le corps physique, la source des instincts charnels ; πνεῦμα est le principe de la vie spirituelle et religieuse ; le premier c'est l'âme en contact avec le monde matériel, le second est l'âme en contact avec le monde spirituel, et ainsi les deux ne sont qu'une double manifestation d'un seul et même principe. Voy. Bruch, *Präexistenz der menschlichen Seelen*, p. 81 ss.

résurrection de Jésus ; de même qu'il a déposé son corps psychique, lui le premier de tous et s'est revêtu d'un corps pneumatique, de même nous aussi, en vertu de notre communion avec le Seigneur, nous déposerons le corps actuel, et nous nous revêtirons d'un corps semblable au sien, d'un organisme glorifié, qui nous permettra d'entrer dans le royaume de Dieu.

De quelle manière s'opérera la résurrection ? Paul s'est-il imaginé que le corps nouveau sera créé par Dieu en dehors de toute coopération de l'homme, ou bien a-t-il admis une transformation naturelle de l'organisme, en ce sens que le corps de la résurrection se dégagerait du corps actuel par suite d'un développement organique ? Se fondant sur l'image du grain de blé, beaucoup d'exégètes ont attribué à l'apôtre l'idée que le corps présent contient un germe qui survivra à la mort et donnera naissance au corps à venir. Mais cette simple comparaison ne prouve rien, et puis quand Paul parle d'un corps qui lui est préparé dans le ciel et qu'il passera comme un nouveau vêtement par-dessus l'ancien (2 Cor. V, 1), on ne voit pas quel lien peut encore exister entre les deux organismes. Le fait est que son idée manque de précision, par la raison qu'elle flotte entre deux conceptions différentes ; aussi longtemps qu'il s'arrête à la croyance juive d'une résurrection universelle et simultanée de tous les hommes lors de la parousie, il ne peut envisager la résurrection du corps que sous le point de vue matérialiste de son temps, savoir comme un acte miraculeux par lequel Dieu revêt en un moment donné toutes les âmes des corps qu'il leur a préparés d'avance ; mais dès qu'il s'élève à l'idée d'une résurrection individuelle et immédiate après

la mort, il ne peut plus l'envisager comme un fait surnaturel et anormal, en quelque sorte comme une transformation magique de l'humanité ; elle devient au contraire normale et naturelle ; c'est l'âme animée de l'Esprit d'en haut, la ψυχή devenue πνεῦμα, qui elle-même s'assimile un organisme nouveau entièrement approprié à son état glorifié.

Notre texte ne fait aucune mention des incrédules, parce que la doctrine de la résurrection d'un corps glorifié ne peut évidemment s'appliquer aux méchants. Mais il nous donne une indication curieuse sur le sort de ceux qui vivront encore lors de la parousie (v. 51, 52), et parmi lesquels Paul se range lui-même. Il en parle comme d'un mystère : les vivants, dit-il, n'auront pas besoin de mourir d'abord pour ressusciter ensuite, ils seront métamorphosés en se revêtant du nouveau corps par dessus l'ancien (comp. 2 Cor. V, 4). Dans 1 Thess. IV, 15, il avait dit que les chrétiens qui seront encore en vie au jour du Seigneur ne subiront la transformation du corps qu'après que les morts auront été ressuscités, mais il ne s'était pas expliqué sur la manière dont ce changement aurait lieu. Enfin, Phil. III, 21, attribue à la sollicitude spéciale de Christ cette métamorphose des vivants, tandis que la résurrection des morts est toujours considérée comme l'œuvre de Dieu lui-même (1 Cor. VI, 14, 2 Cor. I, 9; Rom VIII, 11). Mais toutes ces particularités appartiennent à la première série d'idées de Paul et nous n'y attachons pas assez d'importance pour nous y arrêter plus longtemps.

Nous avons épuisé ainsi la question de la résurrection, et pour nous résumer nous dirons que l'idée fondamen-

tale de Paul est la suivante : Le croyant possède dès ici-bas la vie éternelle, à partir du moment de la régénération et grâce à son union avec Christ; mais cette vie n'acquerra sa plénitude, la félicité des enfants de Dieu ne sera complète qu'après la mort, quand l'âme s'étant revêtue d'un nouveau corps glorifié à l'égal de celui de Christ, s'étant assimilé un organisme approprié à sa condition nouvelle, sera entrée dans une communion plus libre et plus intime avec son Sauveur. Ainsi envisagée la mort ne constitue plus une interruption de la vie, elle n'est que la transition nécessaire de la vie terrestre à la vie céleste.

Le Jugement.

Le second fait capital qui se rattache à la parousie est le Jugement. — L'idée que Paul s'est faite du jugement étant inséparable de celle de la résurrection, nous retrouvons dans cette question la même diversité de vues. En effet, du moment que l'on admet une résurrection individuelle ayant lieu immédiatement après la mort, la notion juive du jugement considéré comme la convocation de tous les hommes autour du tribunal de Dieu, afin que chacun soit jugé selon ses œuvres, cette notion n'a plus de raison d'être. Une résurrection individuelle basée sur l'union avec Christ suppose un jugement également individuel s'accomplissant en partie dès ici-bas dans le cœur de chacun, et consistant essentiellement dans la félicité qui découle de cette union ou dans la peine qui résulte de l'éloignement du Sauveur. Aussi Paul ne fait-il aucune mention du jugement dernier dans les passages où il considère la

résurrection sous le point de vue que nous avons indiqué. Mais lorsqu'il s'en tient à l'idée d'une résurrection finale et universelle lorsde la parousie, alors reparaît nécessairement la notion vulgaire du jugement, envisagé comme une espèce d'assises finales de l'humanité. Alors c'est toujours Dieu qui est juge, et le jugement est avant tout considéré comme une manifestation de la colère divine (Rom. II, 2. 5-10; III, 6; V, 15; 2 Cor. IX, 14). Ailleurs il est question du tribunal de Christ (Rom. XIV, 10; 2 Cor. V, 10). Rom. II, 16 enseigne expressément que Dieu fera présider le jugement par Christ. Cette idée d'un Messie juge est remarquable, puisqu'elle se rencontre pour la première fois chez Paul; elle élève Jésus bien au-dessus du Messie juif qui dans tous les écrits de l'Ancien Testament ne préside jamais au jugement, mais n'apparaît qu'après la défaite des ennemis de Dieu, pour règner. Et de plus nous y voyons un commencement de spiritualisation, parce que la pensée essentiellement évangélique en ressort que chacun sera jugé selon l'attitude qu'il aura prise vis-à-vis de l'Evangile.

Outre ces deux notions du jugement incompatibles entre elles, nous en trouvons une troisième dans 1 Cor. XV, 24 ss. Celle-ci, Paul semble l'avoir empruntée aux prophètes qui envisageaient le jugement comme une grande bataille dans laquelle Jéhovah donnera à son peuple la victoire sur ses ennemis. En effet, il ne parle pas ici d'un jugement dans le sens propre du mot, mais il le remplace par un règne de Christ: Christ régnera après sa parousie, et pendant ce règne il subjuguera tous ses adversaires. La même idée est indiquée, Rom. XIV, 9, mais d'une manière tout-à-fait générale. On a cru que Paul, d'accord

avec l'Apocalypse, avait enseigné la doctrine du règne millénaire. L'Apocalypse prédit que le Christ, après avoir ressuscité les croyants, règnera paisiblement et glorieusement pendant une période de mille ans, et qu'ensuite seulement, auront lieu la résurrection des incrédules et le jugement dernier. L'idée de Paul est certainement analogue à celle-ci, mais au fond elle en diffère sensiblement en ce qu'il ne fixe pas la durée du règne messianique, qu'il se le représente non comme une époque bienheureuse mais comme une période de luttes sanglantes contre les ennemis de Dieu, et qu'enfin il ne le fait pas suivre du jugement, mais qu'à l'exemple des prophètes il confond le jugement avec le règne même du Messie. Il se figure le Christ continuant après la parousie l'œuvre qu'il avait laissée inachevée lors de sa première apparition, et paraissant cette fois non plus dans un état de faiblesse et d'humilité, mais en maître glorieux et puissant, qui de son bras victorieux renverse tout ce qui fait encore obstacle à l'établissement du royaumede Dieu. Telle est la conception exprimée dans notre passage, et il en ressort que les chiliastes ont eu tort de s'appuyer sur l'autorité de Paul.

Le Règne de Dieu.

Lorsque le Christ aura remis le sceptre entre les mains de son Père, alors les fidèles formeront avec les anges le royaume de Dieu, c'est-à-dire une grande communauté de frères adorant Dieu et unis entre eux par l'amour de Jésus (Rom. XIV, 17; 1 Cor. IV, 9; XV, 50).

Nous n'avons pas à exposer ici la doctrine de Paul sur

le royaume de Dieu, les conditions d'entrée et les biens qui constituent le salut. Mais il est une question plus particulièrement eschatologique que nous ne devons pas passer sous silence : C'est celle de savoir dans quel lieu se trouvera ce royaume. Les juifs le plaçaient sur la terre ; ce fut également la croyance générale des judéo-chrétiens. Cette conception se retrouve chez Paul (Rom. VIII, 19-22). Les interprétations de ce passage varient; mais la plupart des exégètes s'accordent à penser qu'il s'agit du monde matériel. Il ne peut être question, en effet, ni de l'humanité entière, car la κτίσις étant opposée aux enfants de Dieu ne peut pas se rapporter à ceux-ci, ni des non-chrétiens, puisqu'on n'a jamais pu dire des incrédules qu'ils soupirent après la manifestation des enfants de Dieu. Le monde était organisé primitivement avec une harmonie parfaite; cette harmonie fut troublée par des influences sataniques, par la chute du premier homme et par le péché; et depuis ce moment la nature gémit sous une loi de mort et de dépérissement, dont elle aspire à être délivrée afin de prendre part, elle aussi, à la glorification générale : telle est la conception de Paul. Cette personnification de la nature est une figure d'une grande hardiesse et ne trouve pas d'équivalent dans le Nouveau Testament ; c'est aussi la seule fois qu'elle se rencontre chez Paul, car nous ne pensons pas que 1 Cor. VII, 31 puisse être interprété dans le même sens. Cette croyance, l'apôtre l'a empruntée aux idées reçues, et elle repose sur la pensée parfaitement juste, qu'il faut aux élus un séjour approprié à leur condition nouvelle : si l'on place le royaume de Dieu sur la terre, une glorification de la nature est indispensable, pour que le corps de la résurrection puisse être l'inter-

médiaire entre l'âme et le monde. Toutefois Paul n'a pas conservé cette conception qui n'était qu'un reste de judaïsme. Les passages où il est dit que Jésus est assis à la droite de Dieu supposent évidemment que le royaume de Dieu ne sera pas de ce monde. Phil. III, 20 ne laisse plus de doute à ce sujet ; et de même lorsque l'apôtre parle de la demeure qui lui est réservée dans le ciel (2 Cor. V, 1), il va sans dire qu'il ne songe pas à venir habiter de nouveau cette terre après la résurrection. A mesure que sa notion du royaume s'est spiritualisée (et cette spiritualisation on ne peut pas la méconnaître), la désignation d'un emplacement palpable de ce royaume n'a plus eu de raison d'être. Jamais d'ailleurs Paul n'est entré dans la voie des apocalypses juives qui sont entachées du plus grossier matérialisme dans la description des biens célestes attachés au titre d'enfants de Dieu. Il ne parle que de biens spirituels qu'il fait consister dans la délivrance des maux de la vie présente et dans la possession des jouissances célestes. Les élus vivront de la vie éternelle qui est la seule vie véritable et qui leur confère une béatitude ineffable par la conscience de leur réconciliation avec Dieu et par leur union parfaite avec Christ. Cette félicité des membres du royaume sera complète dès l'abord, il n'y aura point différents degrés de bonheur, puisque tout développement cesse à partir du moment où l'union avec Christ a été réalisée. De plus cette félicité sera éternelle (2 Cor. IV, 17; IV, 1). En sera-t-il de même de la punition infligée aux méchants ? Leur condamnation sera-t-elle prononcée sans retour par un juge inexorable, ou bien pourra-t-il y avoir un rétablissement final des damnés ?

L'analogie semble exiger que la condamnation soit

éternelle et immuable comme le sera la félicité. Pourtant, à part 2 Thess. I, 9, nous ne trouvons aucun passage dans les épîtres de Paul, qui enseigne l'éternité des peines. En général (nous en avons fait l'observation plus haut), il ne dit rien de la condition des méchants après la mort, et retenu, sans doute, par un sentiment de charité chrétienne il passe complètement sous silence la condamnation et l'état malheureux des réprouvés, tandis qu'il dépeint avec amour la félicité des élus. Ce silence ne nous autorise pas, sans doute, à lui attribuer la doctrine du rétablissement des damnés. Mais ne trouvons-nous pas l'enseignement formel de ce dogme dans 1 Cor. 24-28? Après la parousie et la résurrection, est-il dit, Christ règnera, jusqu'à ce qu'il ait mis sous ses pieds tous ses ennemis dont le dernier sera la mort; et alors il se soumettra lui-même au Père, afin que Dieu soit tout en tous. La plupart des exégètes prennent πᾶσι (v. 28) dans le sens relatif, et entendent par ce mot tous les croyants membres du royaume de Dieu. Paul aurait donc voulu dire simplement qu'à la fin l'union entre Dieu et les fidèles sera parfaite. Mais est-il permis de restreindre ainsi la signification de ce terme et ne désigne-t-il pas l'humanité tout entière? Que Paul ait conçu l'idée d'une restitution finale, cette supposition n'a rien de si invraisemblable : ayant senti lui-même les effets de l'Evangile, étant témoin de ses progrès rapides, il a pu facilement arriver à la certitude que rien d'humain ne résistera à cette force divine et que les incrédules, eux aussi, finiront par se convertir. Cette pensée nous l'entrevoyons également dans Rom. V, 15-18; XI, 32, où Paul exprime l'idée que la grâce divine s'étendra sur tous les hommes. Nous ne prétendons pas affirmer que dans ces

passages l'apôtre ait enseigné formellement le dogme du rétablissement des damnés, mais nous pensons que ce dogme est une conséquence logique de ses paroles. L'expression «mettre sous les pieds»(v.25) semble, il est vrai, désigner une défaite des ennemis du christianisme à la suite d'une lutte extérieure, plutôt qu'une conversion intérieure, et il n'est pas dit que celle-ci sera la suite de cette défaite. Mais quand Paul déclare que la mort elle-même sera vaincue par Christ et anéantie, peut-il encore être question d'une éternité des peines ? Evidemment non, car avec la damnation éternelle la mort continuerait à subsister comme puissance à côté de la puissance de Dieu. La mort, d'après Paul, est la conséquence du péché; du moment donc que la mort n'existe plus le péché a disparu, il n'y a plus de pécheurs; tous les hommes ont donc fini par ouvrir leur cœur à l'action sanctifiante de l'Evangile. Ne serait-ce pas d'ailleurs une limitation de la puissance divine, une imperfection incompatible avec la notion chrétienne de Dieu, si la majeure partie de l'humanité restait éternellement séparée de lui, quand pourtant sa plus grande gloire consiste à être tout en tous ?

Il nous reste à parler d'une doctrine qui aurait dû trouver sa place dans notre premier paragraphe, mais que nous avons réservée pour la fin, parce qu'elle nous a semblé incompatible avec l'eschatologie paulinienne et qu'elle aurait gêné la marche de notre travail : il s'agit de la doctrine de l'antéchrist, enseignée dans la 2e épître aux Thessaloniciens II, 1-12. Nous lui consacrons les dernières pages de cette étude.

Eschatologie de la 2e épître aux Thessaloniciens ; l'antéchrist.

Un fait qui ne doit pas laisser de nous frapper, tout d'abord, en lisant cette épître, c'est que le passage sur l'antéchrist est entièrement isolé, vu que nulle part dans les autres épîtres Paul ne fait la moindre allusion à l'homme de la perdition qui nous est dépeint ici sous les traits les plus caractéristiques. On pourrait dire, il est vrai, que dans la suite il n'a plus eu l'occasion d'en reparler, et que s'il a traité cette question dans notre épître c'est qu'il y était forcé par les circonstances, c'est qu'il fallait apaiser les esprits des Thessaloniciens surexcités par l'approche de la parousie, en leur en expliquant les signes précurseurs. Pourtant, si jamais l'apôtre a partagé la croyance à l'antéchrist, n'est-il pas étonnant qu'il passe complètement sous silence un point d'une si haute gravité, lorsque dans la première épître aux Corinthiens il expose ses idées eschatologiques dans tout leur ensemble ? Nous admettons, sans doute, que ses idées se sont de plus en plus spiritualisées ; mais qu'il ait pu abandonner un dogme aussi important, cela nous paraît fort invraisemblable. Toutefois examinons le passage lui-même.

Nous ne perdrons pas notre temps à réfuter les interprétations qui ont cherché dans les siècles postérieurs les personnages dont il est question ici, ni celles qui prétendent que la prédiction de Paul ne s'est pas encore réalisée et en relèguent l'accomplissement dans l'avenir. Pour comprendre les faits auxquels notre épître fait allusion il

faut nécessairement nous reporter au premier siècle de l'ère chrétienne, et s'il s'agit d'un personnage historique, nous ne pouvons le trouver que parmi les contemporains de l'auteur, puisqu'il est évident que celui-ci attendait la venue de l'antéchrist dans un bref délai.

Il s'était produit, paraît-il, dans la communauté chrétienne de Thessalonique une certaine surexcitation eschatologique : de faux prophètes, une épître faussement attribuée à Paul avaient troublé les Thessaloniciens en annonçant la venue immédiate du jour du Seigneur (II, 2). Notre épître a pour but de rassurer les lecteurs en leur expliquant que la parousie ne peut avoir lieu tant que l'apostasie ne s'est pas déclarée, et que l'homme du péché, le fils de la perdition, n'a point paru. Or, jusqu'à présent, continue l'auteur, il y a quelque chose qui le retient encore, quoiqu'il agisse en secret ; et il faut que cet obstacle soit préalablement écarté pour qu'il puisse se montrer au grand jour. Alors seulement il se lèvera, signalera sa présence par des miracles produits sous l'influence de Satan, recrutera des partisans parmi ceux qui ont refusé d'accepter la vérité qui sauve, et il ira jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, afin de se faire adorer comme seule divinité. Mais le seigneur Jésus l'anéantira par le souffle de sa bouche et l'exterminera par son apparition.

Quel est le sens de ces versets ? Quel est cet impie et quel est cet obstacle qui empêche sa venue ? La puissance qui retient l'antéchrist ne peut être que l'empire romain représenté par un de ses chefs, c'est-à-dire par l'empereur qui règnait à l'époque où notre épître fut écrite : la plupart des exégètes sont d'accord sur ce point. En effet, la peinture de tout ce chapitre est empruntée au livre de Daniel,

et l'empire romain était, d'après l'exégète du temps, le quatrième des empires dont parle Daniel, et devait tomber à son tour pour céder la place à l'empire messianique. Ainsi s'explique l'emploi alternatif du neutre et du masculin (τὸ κατέχον et ὁ κατέχων) pour désigner cet obstacle.

Or, à l'époque où Paul est censé avoir écrit cette épître, c'est-à-dire vers l'an 54, règnait Claude. Plusieurs théologiens, entre autres Hitzig, Holtzmann, Schnekenburger, Hausrath, se fondant sur la signification même du mot Claudius (*qui claudit*) ont regardé cet empereur comme le κατέχων. Claude était alors à son déclin, on savait sa fin proche, divers pronostics la présageaient, et, en effet, il périt dans le courant de l'année. L'antéchrist serait donc, selon ces exégètes, le jeune Néron, fils adoptif de Claude. Mais nous nous demandons si Paul a été si bien initié aux intrigues du palais impérial qu'il ait pu prévoir la chute de l'empereur. Ensuite est-il possible qu'il ait dès maintenant présagé la conduite future du Néron de l'histoire, et qu'il ait vu l'antéchrist à venir dans cet enfant qui n'avait encore fait aucun mal, mais donnait lieu, au contraire, aux plus belles espérances ? Nous échapperions, sans doute, à cette difficulté en admettant que Paul n'a pas eu en vue un personnage historique. Mais il nous semble que cette attente fiévreuse de l'antéchrist, telle que notre épître la suppose répandue à Thessalonique, s'expliquerait difficilement, si on ne se l'était pas représenté sous la figure d'un personnage connu. Et puis la description que fait de lui notre auteur est si concrète, les traits en sont si caractéristiques, qu'il est impossible d'y voir un être imaginaire. Il est question d'une personne humaine historique, cela nous paraît de toute évidence. Or, si ce

n'est point le jeune Néron, le futur empereur, qui cela peut-il être ?

Faisons un pas dans l'histoire et transportons-nous à l'époque où l'attente de l'antéchrist préoccupait le plus vivement tous les esprits, c'est-à-dire au temps où fut écrite l'apocalypse de Jean. L'antéchrist de l'apocalypse c'est bien Néron l'empereur, le persécuteur des chrétiens. Il vient de disparaître; mais d'après les conceptions juives il fallait que l'antéchrist périt de la main du Messie lui-même : de là la croyance populaire que Néron n'est point mort ou qu'il est ressuscité, et qu'il séjourne chez les Parthes, les ennemis les plus acharnés des Romains, avec lesquels il reviendra prochainement pour combattre Rome et succomber devant le Christ. Cette attente inquiète surexcitait les âmes superstitieuses. Tacite raconte qu'après le meurtre de Galba (janvier 69), l'Achaïe et l'Asie mineure furent effrayées par le bruit du retour de Néron ; et naturellement les chrétiens de Thessalonique ne furent pas exempts de cette alarme générale. Eh bien, c'est précisément à cette époque que nous croyons devoir placer la deuxième épître aux Thessaloniciens. Avec cette supposition tout s'explique. Les chrétiens de Thessalonique ont été mis en émoi par cette fausse nouvelle, reproduite par la fausse épître de Paul qui circulait alors à Thessalonique, cette surexcitation fâcheuse, notre auteur entreprend de la calmer, et pour qu'on ne se laisse point tromper par un faux Néron, il dévoile les signes certains auxquels on pourra reconnaître l'antéchrist. Tel est le but de son épître; et pour mieux se faire écouter de ses lecteurs il ne se fait aucun scrupule de parler au nom du fondateur de la communauté à laquelle il s'adresse. Il suivait en cela le goût

du temps, car la littérature pseudépigraphique était alors une forme très-usitée. Les Thessaloniciens ont pensé que Paul ayant eu à combattre des erreurs semblables avait prédit les événements actuels et que sa lettre venait d'être retrouvée ; et c'est ainsi que notre épître a pu s'introduire à Thessalonique [1]. Si donc cette épître date du commencement de l'an 69, le κατέχων n'est personne autre que Vespasien, qui était alors gouverneur de la Syrie : c'est cet excellent général qui empêche encore le retour de Néron, et tant qu'il n'aura pas quitté l'Orient, l'antéchrist ne pourra point paraître. Mais déjà celui-ci se prépare en secret, et le retard ne sera plus de longue durée.

Notre explication n'est, il est vrai, qu'une hypothèse, mais c'est entre toutes celles qu'on a faites, la seule qui nous paraisse vraisemblable. Sans doute, les traits sous lesquels l'Antéchrist est dépeint dans notre passage ne conviennent pas tous au Néron de l'histoire. Mais songeons que Néron est devenu la personnification de tout ce qu'il y a d'anti-chrétien. L'idée d'une puissance hostile finit toujours, par se personnifier dans l'esprit du peuple, et c'est en vertu de cette tendance que la puissance païenne, l'idolâtrie, le blasphème, la persécution, en un mot, tout ce qui soulevait les plus légitimes antipathies des chrétiens s'est individualisé dans la personne du despote qui avait comblé la mesure de tous les crimes. Néron est ainsi devenu une véritable caricature de Christ, allant jusqu'à renverser le vrai culte et se faire adorer dans le temple de Jérusalem. Ce dernier trait semble emprunté à Caligula qui s'était fait adorer de son vivant encore sur le mont Palatin, et avait même l'intention de faire dres-

[1] Voy. Kern, *Tubing. Zeitschr.*, 1859. — Baur, *Theol. Jahrb.*, 1855.

ser sa statue dans le temple de Jérusalem, à l'exemple d'Antiochus Epiphane; mais ce projet insensé fut mis à néant par la résistance des juifs, l'influence d'Agrippa I, et finalement par la mort du tyran.

Notre écrit se trouve donc placé sur le même terrain que l'Apocalypse qui lui serait de quelques mois antérieure, et il se meut dans le même cercle d'idées. Nous ne croyons pas pourtant que notre auteur ait imité l'Apocalypse: les deux écrivains ont puisé dans une source commune, la croyance de l'église. Ils ont répondu tous les deux à un besoin de leur époque, en exprimant les idées eschatologiques de leurs contemporains; et leurs écrits subsisteront comme les documents très-intéressants de l'eschatologie judéo-chrétienne.

De tout ce qui précède, nous concluons que la doctrine de l'Antéchrist a été étrangère à Paul et n'a jamais fait partie de son enseignement. Cette croyance née dans le sein du judaïsme, retombée dans un état vague et flottant depuis que le souvenir d'Antiochus avait pâli, tombée même complétement dans l'oubli, ne s'est développée de nouveau que sous l'influence des événements politiques et n'a acquis une forme précise que lorsqu'on put l'incarner dans un personnage tel que Néron. Du temps de Paul, elle ne préoccupait pas encore les esprits, et voilà pourquoi il n'a pas eu l'occasion d'en parler dans ses épîtres. Il croit à une puissance anti-chrétienne, mais ce n'est pas l'Antéchrist des Apocalypses: ce sont les démons qui forment sous Satan un empire opposé à celui de Christ; ce sont les faux prophètes qui tentent d'arrêter les progrès de l'Evangile (2 Cor. XI, 13, 26. Phil. III, 2, 18, 19). Et ce mauvais principe, auquel il attribue les maux

de l'Eglise et la résistance opiniâtre à la vérité, il a le ferme espoir que le Seigneur, lors de sa parousie, l'anéantira «par le souffle de sa bouche et l'exterminera par son apparition.»

Nous voici arrivé à la fin de notre travail. Si nous sommes le premier à en reconnaître les défauts et l'insuffisance, nous pouvons dire au moins que nous avons travaillé consciencieusement; et pour nous-même cette étude n'aura pas été sans utilité. Nous avons appris à mieux connaître les pensées et les aspirations intimes du grand apôtre; nous avons assisté à cette lutte intéressante qui s'est livrée dans son esprit entre le matérialisme des idées traditionnelles et le spiritualisme des conceptions nouvelles. Nous l'avons vu d'un côté, fils de son siècle et de son peuple : il avait été imbu dès son enfance des idées pharisaïques sur les choses finales, et ces idées il les retrouva dans le christianisme de son temps; aussi ne s'effacèrent-elles jamais complétement de son esprit. Au sujet de la parousie il a partagé l'erreur générale de son époque : il croyait fermement au retour prochain de Christ, et cette pensée le soutenait dans ses travaux, elle était le fondement de ses plus chères espérances. Mais le reproche qu'on lui a fait d'avoir ainsi basé toute son activité sur une erreur portera-t-il la moindre atteinte à la dignité de son apostolat? Cet espoir de la fondation prochaine du royaume de Dieu, est-il autre chose, si ce n'est la conviction qu'ont tous les hommes de génie que leurs hautes idées ne peuvent point tarder à se réaliser? L'apôtre Paul était tellement convaincu de la vérité divine de son enseignement ainsi que de la toute-puissance de l'Evan-

gile, toute son âme était remplie d'un si vif désir de voir s'établir le royaume de Dieu, que sa pensée ardente franchissait tous les obstacles, et qu'il voyait dans le plus proche avenir le jour glorieux où Christ reviendrait pour tout accomplir. Enfin, ne devons-nous pas reconnaître dans cette erreur même un signe de la Providence? Est-il probable que Paul aurait fait preuve de tant de zèle et d'une si admirable énergie dans son œuvre réformatrice, s'il avait su que le royaume de Dieu serait le résultat d'un développement de bien des milliers d'années?

Mais à côté des conceptions traditionnelles plus ou moins grossières, nous avons trouvé chez Paul un profond spiritualisme: il a réformé l'eschatologie vulgaire, et se délivrant des liens de la tradition, il s'est élevé bien au-dessus des idées de son temps. Ce ne sont pas deux tendances qui se suivent dans un ordre chronologique, et il est impossible de marquer une époque dans la vie de Paul, où il serait entré décidément dans la voie de la spiritualisation. Il faut dire que les conceptions nouvelles se sont plutôt combinées avec les idées anciennes qu'elles ne les ont supplantées. Paul a passé par des crises violentes; plusieurs fois il s'est trouvé en face de la mort, il a douté qu'il serait encore témoin du retour glorieux de Christ; et c'est dans ces moments que le dogme eschatologique s'est ébranlé, l'appareil apocalyptique s'est évanoui, la vérité s'est fait jour dans son esprit, et il a pu s'écrier avec la certitude d'une félicité immédiate après la mort: «J'ai envie de partir et d'être avec Christ!»

Vu,

Le président de la soutenance,
COLANI.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 2 février 1869.
Le Recteur,
A. CHÉRUEL.

THÈSES.

I. La doctrine juive du sommeil des âmes dans le Schéol est insoutenable.

II. Le dogme de l'éternité des peines répugne à la conscience chrétienne et est incompatible avec la bonté de Dieu.

III. Le royaume de Dieu que Jésus est venu fonder est spirituel et universel : tous les hommes sont destinés à y participer.

IV. Le prédicateur de l'Evangile ne doit pas se complaire dans la description des choses finales, et ne point faire de la rémunération future le mobile souverain de nos actions.

V. Les idées eschatologiques, telles qu'elles sont exprimées dans les synoptiques, les Epîtres de Paul et l'Apocalypse ne diffèrent pas essentiellement entre elles, et elles reproduisent la croyance générale de l'église primitive.

VI. L'eschatologie a occupé une grande place dans l'enseignement des premiers chrétiens. De nos jours, les dogmes de la parousie visible de Christ, de la résurrection universelle et du jugement dernier ont perdu leur importance primitive, et doivent être remplacés par les idées de la parousie spirituelle, de l'immortalité de l'âme et du jugement qui s'opère dans le cœur de chaque homme.

VII. La résurrection de la chair n'est pas un enseignement évangélique.

VIII. La préexistence des âmes ne peut expliquer ni l'existence ni l'universalité du péché.

IX. La distinction entre le règne du Messie et le royaume de Dieu prouve la subordination du Fils au Père.

X. Les arguments que la critique a fait valoir contre l'authenticité de la première épître aux Thessaloniciens ne sont pas concluants.

OUVRAGES CONSULTÉS.

Baur, *Paulus*.
Hausrath, *der Apostel Paulus*.
Usteri, *Paulinischer Lehrbegriff*.
Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1862.
Reuss, Théologie chrétienne.
Colani, Croyances messianiques.
Meyer, *Commentar*.